



TİDSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of Turk & Islam World Social Studies

مفهوم الإنسان الكامل بين حميد الدين الكرمانى (ت411هـ)
وابن عربى (ت638هـ): دراسة تحليلية مقارنة

Hamiduddin Kirmânî (H. 411) ve İbn
Arabî'de (H. 638) İnsan-ı Kâmil Kavramı:
Karşılaştırmalı Analitik Bir Çalışma

Rasha GHANNOUM*



Geliş/Submitted: 12.02.2024

Kabul/Accepted: 25.09.2024

Yayın/Published: 27.09.2024

Citation / Atıf

Ghannoum, R. (2024). مفهوم الإنسان الكامل بين حميد الدين الكرمانى (ت411هـ) وابن عربى (ت638هـ): دراسة تحليلية مقارنة. / Hamiduddin Kirmânî (H. 411) ve İbn Arabî'de (H. 638) İnsan-ı Kâmil Kavramı: Karşılaştırmalı Analitik Bir Çalışma. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11 (42), 340-356.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article

doi 10.29228/TIDSAD.75230

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.

This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, rasha.g9@gmail.com 



الكلمات المفتاحية: الإنسان الكامل، حميد الدين الكرمانى، محبى الدين ابن عربى، الإسماعيلية، التصوف، الإمام.

Abstract: The issue of the prefect human being, both physically and spiritually, and how to reach the highest levels of perfection has been a topic of philosophical thought since ancient times. This led to the emergence of the concept of the “prefect human being.” This concept reached its peak among some sects, particularly the Isma’ili sect, with its leader, Ahmad Hamid al-Din al-Karmani, who discussed the concept of Imamate and the

limits of religion. Similarly, in the Sufi sect, particularly with their leader, Ibn Arabi, who was one of the first to use the term "awliya" in reference to the prefect human being. This comparative analytical study between these two schools, represented by these two thinkers, aims to discuss the meaning of the complete human being, its characteristics, attributes, and ways of reaching it, and its sources according to each of them. It also examines the degree of agreement and difference between them in the "concept of the prefect human being." Various methodologies were followed within this research, the most important of which are: The inductive method, by tracing the views of both thinkers regarding the concept of the prefect human being, and the comparative analytical method, by presenting, analyzing, and comparing the ideas and views of both thinkers on the prefect human being to identify areas of agreement and disagreement and the sources of the concept for each. The research concluded that Ibn Arabi was the first to use the term "prefect human being" in Islamic history. His concept and that of al-Karmani were similar in considering the prefect human being as the culmination, center, and ultimate goal of existence, embodying sanctity and veneration as the intermediary between God and the world, and being the source of happiness and knowledge. The path to attaining this status is either through divine selection or through personal effort and knowledge. However, they differed in the derivation of this theory: Ibn Arabi derived it from the value of man in the holy Quran, while al-Karmani derived it from his Shia religious heritage and his belief in the infallibility of the Imams.

Keywords: Business information systems, marketing, finance, human resources.

المدخل:

لقد شغلت نظرية الإنسان، وجوده ونفسه وموقعه في الكون البَحْثَ الفلسفيَّ منذ القدم، وكان للإنسان عند الفرقة الإسماعيلية والمتصوفة، مكانة رفيعة بلغت كل معاني التقديس والإجلال، حتى خرج من كنفهم مفهوم يسمى "الإنسان الكامل"، سواءً كان ذاكم الإنسان الكامل، إماماً إسماعيلياً، أو ولياً وقطباً صوفياً. وقد أردت في هذا البحث أن أكتشف النقاب عن هذا المفهوم، من خلال تناول "مفهوم الإنسان الكامل" عند مدرستين: الأولى، الفرقة الإسماعيلية عند كبيرها، أحمد حميد الدين الكرمانى (ت411 / 1020)، والثانية، المدرسة الصوفية عند كبيرها، الشيخ مُحْيِي الدين ابن عربى (ت638 / 1240).

هذا، وتكمن أهمية البحث في إجراء مقارنة بين مدرستين إسلاميتين الأولى إسماعيلية والثانية صوفية، توضح المقصود بالإنسان الكامل، وتقف على تصوره عندهما، والمرتكزات التي استندت المدرستان إليها في تصورهما للإنسان الكامل، فتكشف محل النزاع في المسألة الواحدة، وسببه؛ وتظهر أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما ومصادرهما عند أشهر علمين في كلتا المدرستين، الأول: حميد الدين الكرمانى ممثلاً للفرقة الإسماعيلية. والثاني: مُحْيِي الدين ابن عربى ممثلاً للمدرسة الصوفية.

كما وأنَّ بحثاً لم يتناول من قبل هذا الموضوع -في حدود ما أُطْلِعَ عليه- أو يجري مقارنة تحليلية بين هذين المفكرين البارزين في "مفهوم الإنسان الكامل" يبين معنى الإنسان الكامل وصفاته ومصادر هذه النظرية عند كليهما. غير أنني وجدت بعض الدراسات الفلسفية التي تناولت الإنسان الكامل في الإسلام عموماً أو بين الإسماعيلية والصوفية بشكل عام أو عند أحدهما فقط، ومنها: كتاب بعنوان: "الإنسان الكامل في الإسلام"، للدكتور عبد الرحمن بدوي (1976)، وهو كتاب اشتمل على بحثين غير منشورين في الإنسان الكامل، قام بترجمتهما وتحقيقهما، الأول بعنوان: "نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري"، تأليف: هانز هينرش شيدر (Hans Henrich Schaefer)، والثاني بعنوان: "الإنسان الكامل في الإسلام وأصاليته النشورية"، تأليف: لويس ماسينيون (Louis Massignon)، كلا البحثين تناول مفهوم الإنسان الكامل ومصادره بالبحث في الإسلام عموماً، دون التركيز على فرقة أو فيلسوف معين. ورسالة علمية بعنوان: "نظرية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي الإسلامي وعلاقتها بنظرية الإمامة دراسة مقارنة"، للباحث علي محمد حسن علي، (2011) بحث فيها -كما هو واضح من العنوان- نظرية الإنسان الكامل عند الصوفية وعلاقته بنظرية الإمامة بشكل عام أيضاً. ومقال بعنوان: "مفهوم الإنسان الكامل

في الفكر الصوفي"، للدكتور ناجم مولاي (2012، ص131-148)، وقد تناول المؤلف في مقالته مفهوم الإنسان الكامل عند الصوفية فقط.

ولم تخل هذه الدراسة من بعض الصعوبات ومن أهمها: تشعب المادة العلمية، وتناثر موضوع البحث في كتب الكرمانى وابن عربي؛ الأمر الذي احتاج مزيداً من الوقت في التقصي والاستقراء، وتداخل مفهوم الإنسان الكامل وتمازجه؛ مفهومًا وتصورًا مع نظريات أخرى عند كل من المفكرين، كنظرية الوجود ونظرية الإبداع، ونظرية الظاهر والباطن، والمثل والممثل وغيرها، مما تطلب مزيداً من الجهد في الفصل بين هذه النظريات، والتمييز الدقيق بين أقوالها، بالإضافة إلى الغموض الذي اكتنف مؤلفات كل من هذين المفكرين، فهما يستخدمان التأويل العرفاني، واللغة الفلسفية الغنوصية الغامضة المليئة بالرموز والإشارات. وقد اعتمد البحث في دراسته الموضوعية على المنهج الاستقرائي؛ من خلال استيعاب أقوال كل من المفكرين فيما يتصل بمفهوم الإنسان الكامل؛ وكذلك المنهج التحليلي المقارن؛ الذي يستند إلى مجموع الأفكار والآراء لكل من المفكرين، وتحليلها، والوقوف على أبرز أوجه التشابه والاختلاف بينها؛ بغية تحديد مرتكزاتها الدينية والفلسفية، وتحري الاستمدادات التي أعانت على تشكل مفهوم الإنسان الكامل عند كل منهما.

1. مصطلح الإنسان الكامل بين الكرمانى وابن عربي.

لم يرد عند الكرمانى مصطلح الإنسان الكامل بهذا الوضوح، لكنه يؤمن بمفهومه وتصوره الذي تطفح به كتبه، بل هو المحور الأساسي الذي تقوم عليه العقيدة الإسماعيلية، وتسعى لتأكيد عصمته وكماله بالأدلة والبراهين الفلسفية؛ للوصول إلى وجوب طاعته والالتزام بتعاليمه للحصول على مرتبة الإنسان الكامل والنجاة والسعادة في الدنيا والآخرة. ومن بالغ الأهمية الإشارة إلى أن الكرمانى استخدم بدائل أخرى لمصطلح الإنسان الكامل ومفهومه، من خلال أسماء عديدة، ك: ناطق (نبي) أو وصي أو إمام، وهم أرفع بني البشر وأكملهم ولهم جميع صفات القداسة عنده. (كوربان، 1998، ص162، 163).

هذا، ويرى الكرمانى أن الإنسان غاية الموجودات، وهو مكون من الجسم الذي يحده بأنه الطويل العريض العميق، ومن النفس وهي القوة الشريفة التي تعينه على اقتناء المعارف والعلوم، هذه النفس التي تكون في بدايتها خالية من الصور والمعارف—كمال أول—تنتقل بالتعلم إلى الكمال الثاني أي إلى ما ينجيها في الآخرة، وينقلها من دار الفناء إلى دار البقاء، ومن الحياة الدنيا إلى الجنة (الكرمانى، 1987، ص123، 126).

فيما يعد ابن عربي أول من استعمل تعبير الإنسان الكامل في التاريخ الإسلامي. والكمال الذي يقصده ليس الكمال المتعارف عليه والمفهوم من لغة العرب؛ أي الكمال الخلقى المنسوب إلى المخلوقات، لما فيه من المحدودية والنقص، بل المقصود به الكمال الإلهي غير المحدود بالنقص أو المحو، فهو إذن ليس كمالات مدلول أخلاقي، بقدر ما هو نظرية أنطولوجية وجودية وغنوصية معرفية، (مولاي، 2012، ص140، 141)، ويقابله الإنسان الحيوان أي البشري المحض، الذي ينقلب إلى إنسان كامل متى ما عرف حقيقة نفسه، فهذا المصطلح كناية عن الإنسان النائب عن الله تعالى الذي يعد ظلاً وصورة له، وهو في مرتبة وسطى (برزخية) بين الله تعالى والخلق، ففيه من صفات الخالق ومن صفات المخلوق، فهو روح العالم. وتعبير الإنسان الكامل عنده يستخدم لفئة معينة من البشر، تشكل الصفوة، التي تدبر الأمر، والتي تكون واسطة بين الإله وخلقها، ويميزه بهذا التعبير عن الإنسان الحيوان الذي ليس في مرتبة الإنسان الكامل؛ لأن الإنسان الكامل هو طريقه للوصول إلى هذا الكمال. ويطلق عليه ابن عربي أسماء عدة منها: القطب والولي والخليفة والحقيقة المحمدية، والنور المحمدي، ويقصد بذلك كله النبي محمد ﷺ وغيره من الأنبياء الذين يُعَدُّون تَجَلِّياتِ لله تعالى، وكذلك الصالحون في أي زمان ومكان. ولما كان الإنسان خليفة الله تعالى في الكون؛ فإن له التصرف والتمكين والكشف، وحقيقة الإنسان الكامل يَكْتَنِزُها كلُّ إنسان في نفسه، وهذه المرتبة منهم مَنْ يَنَالُها بالاصطفاء، وآخرون ينالونها بحسب الاستعداد (فروخ، 1972، ص529-531).

ولما كان مفهوم الإنسان الكامل مُتَضَمِّناً ضمنَ نظرية الإمامة عند الكرمانى؛ كان لابد بداية من شرح نظرية الإمامة عند الكرمانى، وبيان علاقتها بالإنسان الكامل قطباً أو غوثاً أو ولياً عند ابن عربي لفهم معنى الإنسان الكامل

عند كليهما، والوصول إلى مواضع الخلاف والاتفاق بينهما حول الإنسان الكامل؛ مفهوماً وتصوراً؛ أثراً وتأثيراً، عند كليهما.

ولا بد قبل الخوض في نظرية الإمامة من شرح مقتضب لنظرية الإبداع عند الكرمانى؛ ونظرية وحدة الوجود عند ابن عربي، نظراً لكونهما الأساس الذي يستند إليه كل منهما في مفهومهما للإنسان الكامل (ساعد، 2007، ص30).

2. مفهوم الإنسان الكامل بين نظرية الإبداع عند الكرمانى ونظرية وحدة الوجود عند ابن عربي

يذهبُ الكرمانى الإسماعيلي إلى أنَّ نظرية الإبداع هي إيمانٌ بالله يبالغ في تنزيهه، فينفي عن هذا الإله أي صفة حتى صفة الوجود أو اللاوجود؛ لأنه يتعالى أن يدرك أو أن تحيط به مخترعاته، ولأن الصفات إنما هي لمخلوقاته المحدثه، ووصفه بها يقتضي المشابهة لها. كما منع إطلاق أي اسم على الله تعالى؛ لأن الأسماء مؤلفة من حروف محدثة، ولا تدل إلا على محدث مثلها. (الكرمانى، 1967، ص137، 138). إن الإله عند الكرمانى أبدع العقل الأول، الذي يسميه المبدع والموجود الأول والعلة الأولى والمحرك الأول. ولهذا المبدع جميع صفات الجلال التي منع إطلاقها على الله تعالى، فهو الوجود والوحدة والتمام والكمال والأزل والعلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات الشريفة الفاضلة، لكنه مع تلك الصفات الجليلة يبقى واحداً لأن السبب الأول لا يوجد عنه إلا واحد، فهو بسيط، وما الكثرة فيه إلا كثرة معنوية؛ لكونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً (الكرمانى، 1967، ص186-190). وينبعث عن الموجود الأول -من كونه عقلاً- عقل ثان يسمى منبعثاً أولاً وقلماً، وهو عقل بسيط محض قائم بالفعل كالأول، لكنه أدنى رتبة، ووجوده عن الأول لا عن قصد منه، وعن كونه معقولاً عقل ثان قائم بالقوة، يسمى هبولى، ويسميه منبعثاً ثانياً أولاً، وهو كالمنبعث الأول وجود لا عن قصد من المبدع الأول، لكنه عقل قائم بالقوة، (الكرمانى، ص69-72)، وهذا المنبعث الثاني الأول (الهبولى) أو اللوح أصل لعالم الجسم، وقد عمدت العناية الإلهية المنبثة في العقول المحضة القائمة بالفعل لإعطائه شرف هذه العقول البريئة من الأجسام، فجعلت أفضل شيء من الممكن أن يكون منه أدنى من تلك الرتبة ومتشبهها في الشرف بما فوقه، وذلك من خلال سريان أنوار تلك العقول القائمة بالفعل فيه فينتقل من رتبة الإمكان-الكمال الأول إلى الكمال الثاني، فكانت منه أشياء فاعلة كالسموات والكواكب، وأشياء مفعولة كالطباع والمواليد. ثم إن العناية الإلهية المركزة في الطبيعة والشائعة في الموجودات قد أعطت كل شيء حقه ورتبت الأجسام على مراتب؛ وفقاً لما اكتسبته من الصورة -الكرسي في السنة الإلهية-، فكانت السموات وكواكبها هي العليا، ومن الطباع (النار والهواء والماء والتراب) نشأت المواليد الثلاثة المعدنيات والنباتات والحيوانات (الكرمانى، 1967، ص223، 229). والعقول الإبداعية والانبعائية عند الكرمانى عشرة، يسميها الحروف العلوية، وهي العقل الأول المختص بتكوين الصور للموجودات عموماً وللفلك الأعلى خصوصاً، ثم العقل الثاني الذي يعطي أليق الصور لما دونه وللفلك الثاني خصوصاً، ويلحقه سبعة عقول منبعثة قائمة بالفعل، يختص كل منها بفلك، وتنتهي هذه العقول بعقل منبعث أخير هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المختص بما دون الفلك والطباع وتدبير عالم الجسم مما هو دون فلك القمر (الكرمانى، ص105). ثم إن هذه المواليد الثلاثة مترتبة وفقاً لمزاجها المتكون من اختلاط أجزاء الأركان وتأثيرها ببعضها البعض؛ بالإضافة إلى ما نفذ فيها من قوى الأجسام العالية المتحركة، فتكون فيه المعادن الأقل تركيباً، ثم النبات أكثر تركيباً، ثم الحيوان الأوفر أجزاء وأكثر تركيباً، وتنتهي أنواعه إلى الإنسان. فالإنسان هو النوع الأخير الذي لا يوجد وراءه نوع؛ لذا سمي بنوع الأنواع؛ إذ لا نوع أشرف منه يعلوه، بل هو الأشرف في تركيبه على ما تقدمه والأكثر آلة وأجزاء، فاقتضت الحكمة أن تكون جميع الأمور الموجودة في العالم الكبير موجودة فيه، لذا قيل إنه ولد العالم الكبير وكان نهاية ثانية، وعنده تم الخلق وانقطع، فكان آخر موجود جسماني. وفيما تقدم عرّضه، تتبين مراتب الموجودات في الوجود واتصالها ببعضها البعض، فتبدو وكأنها شيء واحد (الكرمانى، 1987، ص119-122).

أما الوجود عند ابن عربي فهو ذو شقين: الأول، حقيقي وهو الله تعالى، والثاني، خيالي متوهم وهو العالم (ابن عربي، 1985، 3/ 166؛ الحكيم، 1981، ص450). ورؤيته الشاملة للوجود تشكل بناء هيكلية، انتظم فيه الوجود بأسره من أعلى رتبة إلى أدناها على ثلاث مراتب وجودية، الله تعالى والعالم، وبينهما عالم وسيط يسميه برزخاً وخيالاً، وهذه المراتب لا هي مفصولة عن بعضها انفصالاً تاماً، ولا هي متحدة مع بعضها إلى حد الذوبان والاندماج

(الحكيم، 1981، ص193، 447). وهذا العالم الوسيط على أربعة مستويات، وفي كل منها مراتب وهي:

أولاً، مستوى البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ، ومراتبه هي: مرتبة الألوهة: هي وسيط بين الذات الإلهية والعالم، وهي عبارة عن الأسماء الحسنى، وحكم الذات الإلهية في العالم لا يكون إلا بهذه الأسماء الإلهية. هذه الأسماء الإلهية التي تدل على صفاته وصفاته قائمة بذاته، لا هي هو ولا هي غيره، وهذه المرتبة لا انفصال تام ولا اتحاد تام بينها وبين العالم (ابن عربي، 1946، 1/ 79). ومرتبة العماء: التي هي عالم الثبوت أو عالم الحق لجميع الممكنات، والعماء أصل كل الصور في العالم، ويتضمن صور جميع الموجودات روحية كانت أم حسية، ويتميز بأنه: أصل ظهر عنه العالم، وهو قديم في القديم، ومحدث في المحدث (ابن عربي، 1985، 1/ 190؛ الحكيم، 1981، ص882). ومرتبة حقيقة الحقائق الكلية: هي المرتبة الوجودية للألوهة، وفي فلسفة ابن عربي هي أصل العالم؛ لأنها الحقيقة التي أوجد الله تعالى بها العلويات والسفليات، وهي غير موجودة العين بل معقولة في الذهن، ولولا أعيان الموجودات ما عقلناها، وبدونها ما كان لنا أن نعقل حقائق الموجودات (ابن عربي، 1985، 2/ 223، 224؛ الحكيم، 1981، ص345، 346). ومرتبة الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل: تعد أول موجود في الكون، قد ظهر العالم من تجليه (ابن عربي، 1946، 1/ 49-55)، وهي المجلى الخلقى الأكمل الذي تجلى فيه الله تعالى وظهر، وهي الإنسان الكامل بأخص معانيه، ثم إن كل موجود هو مجلى خاص لاسم إلهي عند ابن عربي، إلا أن النبي محمد ﷺ قد انفرد بكونه مجلى للاسم الجامع؛ ألا وهو الاسم الأعظم (الله)، فكانت له مرتبة الجمعية المطلقة. وللحقيقة المحمدية عند ابن عربي وظائف عدة، من جانب صلتها بالعالم، هي أصل الخلق، ومبدؤه؛ لأنها النور الذي خلقه الله تعالى قبل أي شيء وهي من هذا الجانب صورة (حقيقة الحقائق)، ومن جانب صلتها بالإنسان، تمثل أقصى غايات الكمال الإنساني، فهي الصورة المعبرة عن الإنسان الكامل التي تجتمع فيه جميع حقائق الوجود. أما من جانب التصوف، فهي تعد مشكاة للعلم الباطن ينهل منها الأنبياء والأولياء. وإن هذه المراتب في فلسفة ابن عربي للتوضيح لا للكثرة، فهي متعددة لحقيقة واحدة هي البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ أو الخيال المطلق، الذي يعتبر المرتبة الوسيطة بين الله تعالى والعالم (الحكيم، 1981، ص142، 348).

ثانياً، مستوى عالم الأمر (العقول الكلية)، وهو على مراتب: مرتبة العقل الأول أو القلم الأعلى: ويعد أول مبدع في العماء، وهو ينتمي من حيث بُعد الباطن إلى مرتبة الحقيقة المحمدية من الخيال المطلق، ومن حيث الظاهر ينتمي إلى أولى مراتب الأمر، فهو همزة الوصل بين هذين المستويين. ومرتبة النفس الكلية (الروح المحفوظ): وهو أول منبعث من العقل الأول، والفارق بينه وبين العقل الأول كمي لا كيفي، وكلاهما يمثل تجلياً مختلفاً في مستوى العماء. ومرتبة الطبيعة الكلية أو الهباء: وهو ثمرة تلاقح العقل الأول مع النفس الكلية. ومرتبة الهيولى الكل أو الجوهر الهبائي: وهي تمثل المرتبة الوسطى بين آخر المعقولات وأول الموجودات في المستوى الثالث (عالم الخلق). على أن هذه المراتب هي مراتب ذهنية عقلية، وما هي بمجموعها إلا تعبيرات عن حقيقة واحدة وهي الحقيقة الإلهية على مستوى الأسماء، وما الأمر في حقيقته إلا دائرة يتصل أولها بأخرها (ابن عربي، 1985، 2/ 97، 98، 313).

ثالثاً، مستوى عالم الخلق: ويتكون من أربع مراتب أيضاً وهي: مرتبة الجسم الكلي أو العرش: ويمثل من حيث باطنه آخر مستويات عالم الأمر؛ أما من حيث ظاهره فيمثل أول مستويات المرتبة الثالثة، وهو أول عالم الوجود الروحي، فهو فلك الأفلاك المحيط بجميع موجودات عالم الخلق التي تليه. ومرتبة الكرسي: والذي يعد في عالم الروحانيات بداية عالم التعدد، لكنه تعدد في مستوى الإثنيينية، الذي سيتحول في المرتبة التالية إلى كثرة. ومرتبة الفلك الأطلس أو فلك البروج: تتحول فيه ثنائية المرتبة السابقة إلى كثرة وهي البروج الاثنا عشر، ولما فيه من الكثرة، فهو علة لجميع التغيرات الموجودة في عالم الكون والاستحالة على المستويين الروحي والطبيعي. ومرتبة فلك الكواكب الثابتة: وعبر هذا الفلك يتم تقدير الأمور تقديراً فعلياً (أبو زيد، 2002، ص183، 184).

رابعاً، مستوى عالم الشهادة (الكون والاستحالة)، ومراتبه هي: الأفلاك المتحركة: الأفلاك المتحركة السبعة، بتوسطها فلك الشمس وآخرها هو فلك القمر الذي يليه عالم الكون والاستحالة، وهي بحركتها سبب التغير في عالمنا المشهود، وكل فلك يتوجه في إيجاده اسم إلهي، وتظهر أرواح بعض الأنبياء في كل فلك من هذه الأفلاك، وهي روح تحفظ كل واحد من هذه الأفلاك. ومرتبة العناصر الطبيعية الأربعة: النار والهواء والماء والتراب، ويعد كل منها فلك

توجه إليه اسم لإيجاده. ومرتبة الموجودات الأصلية، وهي على ثلاثة مراتب: المعدن والنبات والحيوان. والمرتبة التي تتضمن الكائنات الحية: الملائكة والجن والإنسان، وهذه المرتبة قد انبثقت عن فلك (الحياة)، وتعد خاتمة مراتب الوجود، وهي المرتبة الأساسية التي ترتبت جميع مراتب الوجود على أساسها (أبو زيد، 1983، ص133-149).

وعليه، فإنه يمكن تشبيه الوجود عند ابن عربي بدائرة مركزها الله تعالى، تمتد منه خطوط إلى كل نقطة من المحيط، والعلاقة بين المركز والمحيط لا انفصال أو اتصال فيها، فمحيطها يطلب المركز، والمركز يطلب المحيط. على أن كل مرتبة من تلك المراتب عند ابن عربي، لا هي غيرها، ولا هي عينها (أبو زيد، 2002، ص169).

ومما سبق عرضه، نلاحظ أن الله تعالى عند الكرمانى مجرد من الأسماء والصفات حتى من صفة الوجود. وجميع هذه الأسماء والصفات هي للعقل الأول، إلى درجة يمكننا فيها أن نشبه الله تعالى عنده بالبرزخ في فلسفة ابن عربي، الذي يجمع فيه بين الوجود والعدم أو فكرة العماء التي كان الله فيها قبل خلقه للخلق (وكر، 1980، ص133-135)، أما ابن عربي فالله تعالى عنده متصف بصفات قائمة بذاته تعالى، لا هي هو ولا هي غيره، والله عز وجل هو عين الوجود ومصدره، فالوجود عنده حقيقة واحدة لا ثنائية فيه ولا تعدد، وما ثنائية الله والعالم أو الحق والخلق إلا وجهان لحقيقة واحدة (الغراب، 1985، ص322). وأن العقل الأول عند الكرمانى وإن كان اسمه مبدعاً، فإنه يساوي الألوهة عند ابن عربي، مع فارق يتمثل في أن له وجوداً مستقلاً بخلاف الألوهة فوجودها غير مستقل في ذاتها، وإنما هي عبارة عن نسب وأسماء لا أعيان لها (أبو زيد، 1983، ص41). وأن الكرمانى يسمي العقل الثاني قلماً، ويسمي الهيولى لوحاً، ومثله فعل ابن عربي؛ إذ زواج كذلك بين المصطلحات الفلسفية والمفاهيم القرآنية، وهذا بسبب محورية التأويل عند كل منهما (أبو زيد، 1983، ص41). وقد كانت غاية الوجود ومنتهاه عند الكرمانى وابن عربي هو الإنسان، فالإنسان هو الموجود الأخير وبه تكتمل مراتب الوجود، وهو محور الوجود وثمرته، وغاية الإنسان الكامل، وكل ما في هذا الكون إنما صنع لأجل الإنسان الكامل؛ لأنه الصورة المصغرة عن الحقيقة الشاملة (اليازجي وكرم، 1990، ص299، 303).

3. مفهوم الإنسان الكامل بين نظرية الإمامة عند الكرمانى ونظرية القطب والولي عند ابن عربي

إن قضية الإمامة هي الأساس الذي قامت عليه جميع فرق الشيعة، ولما كانت الإسماعيلية من الفرق الشيعية التي انشقت عن الإمامية الاثني عشرية بسبب قولهم بإمامة إسماعيل بن جعفر وابنه محمد بن إسماعيل من بعده، كان لابد من أدلة وحجج قوية لتأييد ما ذهبوا إليه من عصمة أئمتهم، وبالأخص الإمام القائم محمد بن إسماعيل، فاستعانوا بالمدارس الفلسفية، وشكلوا نظرية تلفيقية-دينية فلسفية-تضفي على أئمتهم كل معاني الكمال والتمام، وقد اكتملت أركان هذه الفلسفة عند أكبر داع من دعائها أحمد حميد الدين الكرمانى (حسين، 2012، ص27). فقد ذهب الإسماعيلية، بما فيهم حميد الدين الكرمانى، إلى أن الإمامة ممتدة عبر الحقب التاريخية، من خلال ربطها بنظرية النبوة. والنبوة عندهم عبارة عن دور كبير ممتد من آدم عليه السلام حتى الإمام القائم، وقسموا هذا الدور الكبير إلى سبعة أدوار صغيرة، كل دور يبتدئ بنبي سَمَّوه ناطقاً، مهمته الدعوة الظاهرة أو العبادة العملية، ولكل نبيٍّ أساسٌ أو وصيٍّ، مهمته الدعوة الباطنة أو العبادة العلمية، بالإضافة إلى عدد من الأئمة في كل دور، أطلق على كل واحد منهم اسماً معيناً وفقاً للوظيفة الموكلة بها في الدعوة الإسماعيلية، وهذه الأدوار بالترتيب الأول دور آدم عليه السلام والأئمة في دوره، ثم نوح عليه السلام وأئمة دوره، فإبراهيم عليه السلام وأئمة دوره، فموسى عليه السلام وأئمة دوره، فعيسى عليه السلام وأئمة دوره، فمحمد ﷺ وأئمة دوره، فمحمد بن إسماعيل (القائم) وأئمة دوره، وصاحب الدور السابع (القائم) مرتبته تجمع جميع المراتب السابقة فهو أشرفها (الكرمانى، 1987، ص111-113؛ الجيلي، 1986، ص209، 210). ونرى الكرمانى، يطابق بين عقول عالم الإبداع والانبياء وعالم الديانة أي مع الأنبياء والأوصياء والأئمة في الأدوار، وهو ما يسمى بنظرية المثل والممثل، فالناطق (المثل) في عالم الدين يقابل العقل الأول (الممثل) من عالم الإبداع، والوصي (المثل) يقابل العقل الثاني (الممثل)، وهكذا يتقابلون نزولاً من العقل الأعلى مرتبة حتى نهاية العقول وأدناها. وعقول دار الإبداع دائمة الانبياء والسريان في نفوس النطق والأسس والأئمة في جميع الأدوار، فهم دائمو الاتصال بالعالم العلوي، ويبالغ الكرمانى في تقديسهم والإعلاء من شأنهم؛ تأكيداً على كمالهم وعصمتهم بجعلهم غاية الطبيعة والنهاية الثانية لها؛ حتى أن أمزجة أجسادهم هي من أفضل المزاجات وأشرفها عنده

(الكرماني، ص209، 210).

أما عند ابن عربي فإن مفهوم الإنسان الكامل يكاد يكون الفكرة الأساسية التي دارت حولها فلسفته التصوفية؛ التي لا يخلو منها كتاب من كتبه (الحكيم، 1994، ص136)، فهو يرى أن الله تعالى اختار النوع الإنساني من بين جميع الأنواع، واصطفى الأنبياء والرسل والأولياء والأقطاب، واختصهم باسم الإنسان الكامل وميزهم عن بقية البشر أو ما سماهم الإنسان الحيوان، برتبة الخلافة والكمال (خوجة، 2009، ص141، 142). وكان مصطلح القطب والولي من المراتفات الأساسية لمفهوم الإنسان الكامل عنده. ولهذا، سنكتفي في دراستنا لمفهوم الإنسان الكامل عند ابن عربي بتبيان معاني هذين المصطلحين اللذين كانا الأساس في التعبير عن الإنسان الكامل في فكره.

القطب عند ابن عربي، إما أن يُستخدَمَ نكرة مضافة فيدل على الشخص الذي يدور عليه أمر أو مقام أو حال ما، فللزه قطب وللحال قطب... وهكذا، وعليه من الممكن أن نجد أكثر من قطب في زمن واحد؛ أو يستعمله معرفة مطلقة دون إضافة فهو يعني بهذا اللفظ: إما الرسول الذي يدل على القطب الواحد من آدم إلى اليوم الآخر، وهذا القطب لا يتلقى القطبية من أحد يسبقه. أو على الولي ويكون واحدا في كل زمن، ويتعدد على مر الأزمان، فهو يتلقى القطبية من قطب انتقل إلى العالم الآخر بالموت، وهذا القطب يسميه غوثا أو صاحب الوقت، والقطب بهذا المعنى نائب عن القطب بمعنى الرسول. إذن هذا القطب؛ إما أن تكون خلافته ظاهرة كالرسول أو باطنة كالولي، ولا يكون إلا واحدا في الزمان وله التأثير في قلوب البشر، وله مهام يقوم بها يقضي من خلالها حوائج العالم المتوقف عليه (ابن عربي، 1985، 3/ 174؛ الحكيم، 1981، ص910-912)؛ أما قطب الأقطاب فيعني به ابن عربي (الحقيقة المحمدية)؛ لأنها القطب الذي تدور عليه جميع حقائق الأقطاب، فهي مصدر لجميع الأقطاب في العلم وغيره (ابن عربي، 1985، 3/ 257؛ الحكيم، 1981، ص915). أما **الولاية عند ابن عربي** فقد كان لها مكانة رفيعة عند ابن عربي كغيره من الصوفية؛ إذ هي لب التصوف وأساسه، فالولي ليس إنسانا عاديا يصيب ويخطئ؛ لأن الولاية عنده بمعنى النصر، والولي هو الإنسان المنصور المؤيد من الله تعالى، والولاية مرتبطة بالرسالة والنبوة ولا تقل شأنًا عنها؛ فكلاهما ينهل من مشكاة الحقيقة المحمدية؛ وبالتالي فهم ورثة الأنبياء والرسل. والولاية عندئذ هي المحيط العام والدائرة، ومن حكمها يتخذ الله الأنبياء والرسل، فالرسول لا بد أن يكون نبيا، والنبى لا بد أن يكون وليا، فكل رسول لا بد أن يكون وليا (ابن عربي، 1946، 1/ 134؛ فرحات، 1986، ص62)، أي أن الولي في درجة النبي والرسول عند ابن عربي، فهو صاحب علم يقيني مستمد من حضرة الولاية التي يشارك النبي فيها هذه المكانة، وبإمكان الولي أن يصل إلى مقام النبوة هذه الدرجة الرفيعة من خلال أعماله، والأولياء عنده تابعون في الشرائع لرسالة الرسول، أما الأولياء المشاركون للنبوة في مقام الولاية فهم لا يأخذون من الأنبياء بل من مصدر النبي مباشرة أي من الله تعالى، فالولي في نظر ابن عربي إنسان كامل مواز للنبي والرسول ومرجع أساسي في فهم حقائق الدين لأنه في مقام العارف بالله وهو أعلم الناس بالشرع، ومصدره إما من الرسالة السماوية أو من الله تعالى مباشرة (شارفي، 2014، العدد12، ص23-27). وبالتالي فإن الولاية عند ابن عربي هي مرتبة وجودية كالنبوة، وهي تقابل نبوة التشريع التي لها شرع مخصوص أي نبوة الأنبياء العامة أو الظاهرة (الحكيم، 1981، ص1235)؛ لذا يمكننا القول، بأن نبوة الأنبياء نبوة ظاهرة أما نبوة الأولياء فهي نبوة باطنة (الجليند، 2001، ص166-168).

ونلاحظ مما سبق التشابه بين نظرية الإمامة عند الكرماني ونظرية القطب والولي عند ابن عربي، فالإنسان الكامل-إماما أو قطبا أو وليا-له جميع معاني الجمال والكمال والتقديس، فهم في مركز الخلق، ومقامهم مقام الأنبياء والرسل (الشيباني، ص450). وهم الوسيط بين الله تعالى والعالم (ساعد، 2007، ص15). والإنسان الكامل هو مصدر العلم، عند الكرماني وابن عربي (الجليند، 2001، ص169، 170). كما أن الإنسان الكامل معصوم عند كل منهما؛ لكونه خليفة لله تعالى على الأرض، والمتلقي المباشر للعلم الإلهي عنه عز وجل (هويدي، 1965، 1/ 116-122). كما نرى أثر نظرية النور المحمدي عند كل من الكرماني وابن عربي، فالكرماني لم يكتف بفكرة الإمام الغنوصي، بل جعله إماما كوزمولوجيا كونيا وجوديا، فعنصر الوجود الأول-النور-المتماثل بالنبي آدم عليه السلام، ينتقل منه إلى باقي الأنبياء، ومنهم إلى الأئمة، وكذلك عند ابن عربي (1946، 1/ 49-55؛ النشار، 2/ 164).

4. صفات الإنسان الكامل بين الكرماني وابن عربي.

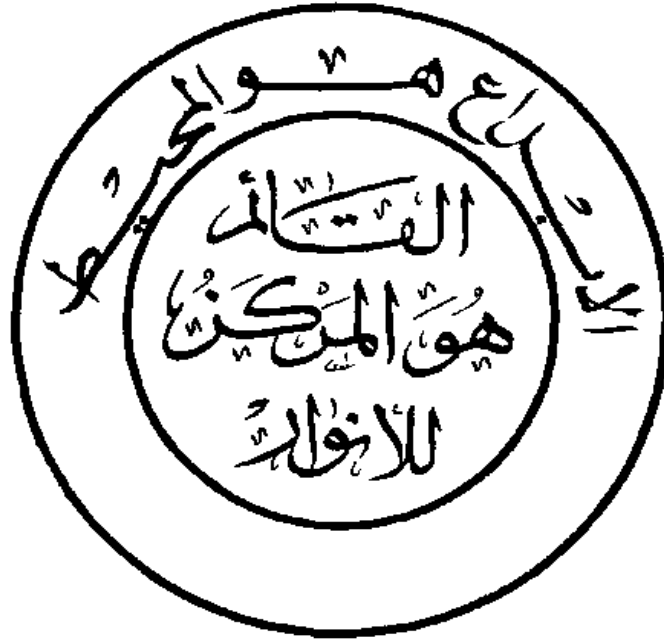
الإنسان الكامل عند الكرمانى مثل لعالم العقول؛ حيث يرى الكرمانى أن العقول فى دار الإبداع والانبعث صورتها لا تتعدى صورة الإنسان فهى مثله؛ لأن فى قانون الحكمة أن تكون النهاية الأولى شبيهة بالنهاية الثانية، وأن يكونا من طبيعة واحدة وبينهما توافق وتوازن، لأن من شأن المثل المقاربة والانبساط، والصد المباعدة والانقباض. ولما كانت النهاية الأولى للموجودات المبدع الأول والنهاية الثانية الإنسان، فهما مثلان، وبالتالي صورة الأول منهما هى صورة الآخر، والمقصود بالإنسان هم أصحاب الأدوار وبالأخص صاحب الدور السابع -أي القائم- الجامع للنطق والأسس والأتماء جميعاً ممن حازوا على الفضائل وأصبحوا عقولاً بالفعل. إذن لما كانت دار الإبداع هى علة وجود الموجودات، وكان الإنسان آخر معلول لها؛ انتهى إليه الوجود، كانت للإنسان الصورة التى اختصه بها عالم الإبداع، فكان ولداً للعالم الكبير لوجوده منه، فبينه أى الإنسان وبين العالم الكبير الموجود فيه والموجود عنه مطابقة ومشابهة، وكذلك كان العالم الكبير موجوداً عن عالم الإبداع أيضاً، فكان مشابهاً ومشاكلاً له. ومنه فإن عقول عالم الإبداع مثل الإنسان، وصورتها هى صورته، إذ لو تعدتها -أي صورة العقول لصورة الإنسان- لم يكن الإنسان نهاية الموجودات، ولكنه نهايتها وبعد النهاية الثانية، ولا يوجد وراءه شيء (الكرمانى، 1967، ص262-265). فالإنسان الكامل عند الكرمانى هو النهاية الثانية؛ ذلك أن العقل الأول عند الكرمانى هو النهاية الأولى؛ لأنه الأول الذى ليس فوقه شيء والعلة الأولى والوحيدة التى يتعلّق بها وجود غيره من الموجودات، أما النهاية الثانية فهو الإنسان؛ لأنه آخر الموجودات؛ إذ ليس وراءه موجود آخر متأخر عنه. وهذا ما يوضحه الكرمانى من خلال الشكل التالى.



« هذه صورة كون الشمس فى الوسط سابعة الإبداع وسابعة الحيوان المختص بالنفس الحسية »

(الكرمانى، 1967، ص279)

ولما كانت دعوة الحدود والناطق والأئمة تنتهى إلى القائم صاحب الدور السابع الجامع لأنوار وأدوار النطق وعلوم الحدود جميعها، فالقائم آخر الحدود فى عالم الدين؛ لذا يعد النهاية الثانية التى لا توجد وراءها مرتبة أخرى، فهو فى المركز وبأمره يتعلّق الكل ومن أجله يتحرك، ومثله بقية الأئمة الإسماعيليين. وهذا ما يوضحه الشكل التالى:



(الكرماني، 1967، ص281-292؛ لويس، 2006، ص5)

والإنسان الكامل عند الكرماني هو الطريق إلى العلم والمعرفة، فجوهر الإنسان في فكر الكرماني، من أشرف الجواهر في تهيئته لقبول المعارف المفاضة عليه، وأكثرها استعدادا للتصوير بما يلقن من المعالم، ونفسه في بدء وجودها عاطلة عن الصور، أي أنها خالية من العلوم التي هي صور الموجودات. لذا؛ فقد أقام الله تعالى لها من هم من جنسها أي الأنبياء والأوصياء والأئمة لتعليمها ونقشها بالمعارف وعلوم التوحيد؛ لتخرج بإيداع تلك الصور فيها إلى الفعل ودرجة الكمال. فالمعلم الهادي هو الطريق الذي تستمد منه النفوس صور الأشياء والمبادئ، وبه تحصل على السعادة؛ لأن الأنفس الخالية من المعالم الدينية تكون قابلة لكل من الحق والباطل على حد سواء، فهي لا تمتنع عن قبول أي شيء؛ لخلوها من المعارف واشتياقها إلى ما تتصور به من المعالم المذكورة، فبإتباعها لطريق الأنبياء والحدود عليهم السلام تلقى خيرا، وبمخالفتها لطريقهم تكتسب كفرا وتلقى شرا، فمن يؤمن بالإمامة والأئمة كانت له الإمامة طريقا لمعرفة الحدود العشرة النفسانية والجسمانية، وكانوا له ينابيع التوحيد، يحصل بهم على الدرجة الرفيعة والمثوبة العظيمة. (الكرماني، 1967، ص103، 104)

وكذلك فإن الإنسان الكامل عند ابن عربي صورة لله تعالى؛ إذ إن عقيدته في وحدة الوجود قائمة على فكرة الصورة والتجلي، فالمخلوقات عنده متصلة بالإله منذ الأزل لا انفصال لها أصلا، والله يتجلي فيها، كل على حسبه، وكل المخلوقات في هذا العالم صورة له عز وجل، فهم كالمرآة التي يتجلي فيها الإله (خوجة، 2009، ص132؛ اليازجي وكرم، 1990، ص301)، ولما كان الإنسان الكامل متميزا عن باقي المخلوقات بكونه مركز العالم والجامع لصفات العالم الكلية من جانب، وللصفات الإلهية من جانب آخر، كان المجلى الخلقى الأكمل الذي تجلى فيه الله تعالى؛ ولهذا أطلق عليه اسم العالم الصغير الذي يتلخص فيه العالم الأكبر (مروة، 2008، 1/ 186). ومن جهة أخرى، فإن الإنسان الكامل عند ابن عربي يُعدُّ آخر موجود؛ لأنَّ العقل الأول (القلم) عنده هو المبدع الأول من مرتبة العماء، وهو أول مرتبة من مراتب الوجود؛ أما الإنسان فهو آخر هذه المراتب الوجودية، فالإنسان والعقل يمثلان طرفي دائرة الوجود، محيطها العقل ومركزها الإنسان، وبالإنسان اكتمل الوجود واكتملت الدائرة (ابن عربي، 1985، 1/ 296؛ والغراب، 1985، ص30). ولما كان الإنسان في فلسفة ابن عربي روح العالم، فلا بد من ممثل وخليفة لهذه الروح يكون مدار العالم، الذي به دوامه واستمراره، هذا الخليفة يعتبره ابن عربي الإنسان الكامل، ويطلق عليه تسميات كالولي والقطب، هذا الإنسان الكامل خليفة النبي آدم عليه السلام، وآدم عليه السلام هو الخليفة للحقيقة المحمدية والمجلى الأول لها، إذ تمثلت فيه الصورة بكاملها وتمامها وتفصيلها (الغراب، 1985، ص37). وكذلك فإن الإنسان

الكامل عند ابن عربى مصدر للعلم والمعرفة؛ بما فيه من الازدواجية الإلهية والكونية، فهو واسطة بين الخلق والحق من جانبين: أنه واسطة في تعرف الخلق على الحق والفناء فيه من جانب، وأنه واسطة في الحصول على العلم من جانب آخر (ابن عربى، 1985، 1/ 55؛ فيدوح، 2005، ص76)؛ لذا يجب طاعته؛ لأنه يحمل كلام الله تعالى إلى الخلق، ولكونه مركز الوجود وصاحب الكشف والعلم الصحيح الذي يقذفه الله تعالى كنور إلهي فيمن يشاء من عباده من رسول أو نبي أو ولي (ابن عربى، 1985، 4/ 180، 181؛ الحكيم، 1994، ص79، 81)، وهذا عين ما قال به الكرمانى (فيدوح، 2005، ص76).

نلاحظ مما سبق ما يلي، أن الإنسان الكامل عند الكرمانى وابن عربى، هو مركز الوجود ونهايته، وفيه تجتمع حقائق الكون، وهو مصدر العلم والمعرفة. وأن الإنسان الكامل عندهما مُناظرٌ للعالم الأكبر، فسُمي عالماً أصغر في مقابل العالم الأكبر، وهو واسطة- عندهما- بين الله تعالى والعالم، فهو واجب الطاعة؛ لأنه أساس المعرفة والعلم.

5. مصادر الإنسان الكامل وطرق الوصول إلى مرتبته عند الكرمانى وابن عربى

إن فكرة الإنسان الكامل فكرة موعلة في القدم، فنحن نراها في الفلسفة الإيرانية القديمة (دفترى، ص2014، ص233)، وكذلك في ديانات الخلاص الغنوصية فالإنسان الأول عندهم يكون بإزاء الماهية الإلهية (شيدر، 1976، ص32). وفي الفلسفة اليونانية وبخاصة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، التي تلاقت فيها صورة الإنسان الكامل (القادر) الغنوصية مع الأفلاطونية المحدثة في نظرية النفس وما بعد الطبيعة (الهمذاني، 1986، ص259-261). وقد كان أثر نظرية الفيض الأفلاطونية واضحة عند الكرمانى في نظرية الإبداع والانبعاث، وإن لم يُسمَّ فيضاً، فرى في نظريته توضيحاً لصدور الكثرة عن الواحد، ونلاحظ وجود النفس والعقل مع اختلاف بسيط في عدد العقول (دفترى، 2016، ص243؛ حسين، 1959، ص176)، أما نظرية وحدة الوجود عند ابن عربى فهي نظرية في التجليات الإلهية للموجود الواحد في الموجودات المتكثرة، وليس في الموجود الواحد الذي فاض عنه بواسطة الوسائط -الموجودات المتكثرة- فهي من هذا الجانب لا تشابه الأفلاطونية المحدثة (عفيفي، 2020، ص169).

هذا، وقد كان ابن عربى، أول من استخدم مصطلح الإنسان الكامل بمعنى الكمال الإلهي غير المحدود بالنقص أو المحو، في التاريخ الإسلامى، بهذا الوضوح، الذي يشير إلى أنه خليفة الله في الأرض والنايب عنه، والصورة له، ويطلق على صفوة البشر، وهو الواسطة بين الله عز وجل والخلق؛ (مولاي، 2012، ص140، 141)، مقابلاً في ذلك لمصطلح الإنسان الحيوان، أي البشري المحض. ونلاحظ الاستمداد الواضح عند ابن عربى لمفهوم الإنسان الكامل من النصوص الدينية في القرآن الكريم، التي عنيت بقيمة الإنسان، وجعلته الخليفة عن الله تعالى، في الأرض، يقوم بأمره، ويسوس خلقه، بما تصلح به أمورهم، وتنظم شؤونهم (فروخ، 1972، ص529-531).

أما الكرمانى، فبالإضافة إلى كونه قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة في نظريته في الإنسان الكامل إلا أن استمداده لهذه النظرية ناشئ عن الأثر الإسماعيلي الشيعي القائل بعصمة الأئمة وأهم خلفاء للنبي على الأرض (كوربان، 1998، ص162، 163).

فيما تتجسد سبل بلوغ مرتبة الإنسان الكامل عند الكرمانى، في مجموعة من الصفات والخصائص التي لا بد من توافرها، ومن أهمها: أولاً، التحلي بالأخلاق الفاضلة، التي يرتقي الإنسان من خلالها إلى درجة الكمال (العقل الأول) عند الكرمانى، فلا بد له من التحلي بالفضائل والأخلاق الحميدة؛ حتى تصبح جميع سجاياه واقعة تحت العقل المنطقي الذي له درجة العقل الأول، والطريق إلى ذلك اتباع أوامر الله تعالى، مما يعينه على نيل مطلوبه في الدنيا والآخرة، فتتجرد نفسه وتصبح صورة متحدة بعالم الأبد (أي تخلد) وتتخلص بذلك من نار جهنم. وفي رأي الكرمانى، فإن الأخلاق الفاضلة تظهر في الأنفس من طريقين: الأول، الفطرة التي فطرها الله عليها، فتكون على استعداد تام يسهل لها التشبه بعالم العقل من فوقها، ويعينها على اكتساب الفضائل من الخارج؛ مما يؤدي بها إلى الشرف. والثاني، الاكتساب، بارتياض رياضة تقوى النفس وتمنعها من التشبه بما هو دونها، وتدفعها إلى التشبه بما هو فوقها؛ مما يؤدي بها إلى الشرف. وهذان الوجهان لا يختص بهما إلا الأنبياء والأئمة القائمون مقامهم وتابعوهم؛ لأن الله تعالى قد مَنَّ عليهم من السماء بالفطرة والاكتساب، أما باقي البشر ممن هم دونهم، فميدانهم الاكتساب والارتياض باختلاف

مزاجاتهم (الكرماني، 1996، ص47). ثانياً، اتباع أوامر وتعاليم الإنسان الكامل (الأنبياء والأوصياء والأئمة)، فقد ذهب الكرماني إلى أن شرف النفس الإنسانية، يكون بالوصول إلى كمالها الذي تتلأ به السعادة الأبدية والبركات السرمدية، ويحصل لها به التأزل والتعقل وتستغني من خلاله عن الآلات والموضوعات، فتبقى بجوار الله تعالى، ويتم هذا الكمال بشيئين: الأول، تهذيبها من أمارات الطبيعة وظلمتها، كالغضب، والظلم والطمع وغير ذلك من الرذائل، فتصبح بتخلصها من هذه الدنيا مطابقة للصور الإلهية الواردة عليها عند التصور، فينجع فيها لوفاقها لها. والثاني، تصورها بالمعالم الإلهية أي الإحاطة بأعيان العقول الإبداعية والانبعائية، والأجسام العالية والسفلية السابقة عليها في الوجود، إلى الحد الذي تصبح فيه بما تصورته عقلاً كالمتمسّور تماماً. علماً أنها لم تكن عند بدء وجودها متهيئة أو متهدبة حتى تقبل البركات الإلهية، التي هي الصور (الكرماني، 1397هـ، ص136، 137؛ ووكر، 1980، ص165-167). وهي إنما تحصل على ذلك بالاكتساب والتعليم من معلمٍ هادٍ ممنون عليه من السماء، ألا وهم أئمة أهل البيت (الكرماني، 1996، ص47، 48).

أما ابن عربي، فيرى أن المعرفة المعتمدة على الشريعة بشقيها الظاهر والباطن هي المؤدية إلى الكمال الإنساني، ولما كان الإنسان مكوناً من روح وجسد، كان عليه أن يدرك حقيقته الروحية حال تلبسه بالمادة، أي على نفسه أن تتجرد من الأهواء والشهوات التابعة للجسد ليصل إلى حقيقته الباطنة، هذا التجرد تجرد معرفي لا يفارق وجوده المادي، فإن نجح في هذا التجرد المعرفي حالة تلبسه في المادة فقد فاز وأصبح إنساناً كاملاً؛ وإلا فقد خاب وخسر، وكان في مرتبة الإنسان الحيوان (أبو زيد، 1983، ص197-200). وعليه، فإن طرق الوصول إلى درجة الإنسان الكامل عند ابن عربي، تتلخص بما يلي: أولاً، التخلص التدريجي من عناصر الطبيعة صعوداً إلى السماء بالمجاهدة والعمل والخلوة، مع بقاء الروح في الجسد، وهو ما يسمى الموت الاختياري، فينتقل في المراتب الوجودية ويتجاوزها إلى باطنها الروحي؛ ليكتسب المعرفة من باطن العالم من الأرواح المدبرة لجميع مراتب الوجود (أبو زيد، 1983، ص206-208). ثانياً، معرفة النفس، والمقصود هنا ليس أي نفس، وإنما المعرفة الصوفية الفلسفية، التي تقتضي أن يجمع الإنسان صفات الإله وحقائق الكون، أي الوصول إلى مرتبة الإنسان الكامل، فيكون مرآة للحق، فيرى صورة الحق في نفسه (ابن عربي، 1985، 2/ 189؛ وخوجة، 2009، ص301). ثالثاً، اتباع الإنسان الكامل (النبي أو الرسول)، حيث يرى ابن عربي أن مراتب الكمال متفاوتة، والكمال في ذاته: إما أن يكون هبة واصطفاء من الله تعالى، كالأنبياء الكاملين المصطفين ابتداءً، فكمالهم أصيل. أو يكون اكتساباً، يحتاج إلى تحصيل، كما هو حال الأولياء والأقطاب من غير الأنبياء، يحصلون على هذا الكمال بالتعلم من الأنبياء الكاملين بالأصالة والاجتباء، إلى أن يصلوا إلى درجة الإنسان الكامل (ابن عربي، 1985، ص83، 121؛ وخوجة، 2009، ص305).

نلاحظ مما سبق، افتراق كل من المفكرين في استمداد هذه النظرية، فابن عربي استمدّها من قيمة الإنسان في القرآن الكريم وكونه خليفة الله تعالى على الأرض، أما الكرماني فقد استمدّها من موروته الديني الإسماعيلي الشيعي الذي يؤمن بعصمة الأئمة وخلافتهم للنبي ﷺ. وأن درجة الإنسان الكامل عند المفكرين إما هبة وفطرة من الله تعالى كما في الأنبياء والرسول، أو مكتسبة يمكن الوصول إليها من خلال المجاهدة والرياضة للتخلص من أمارات الطبيعة، أو بتعليم إنسان كامل نبي أو رسول، ويتفق كلا المفكرين في أن الوصول إلى درجة الإنسان الكامل، يُحقق للإنسان السعادة والخلود والنجاة في الدنيا والآخرة.

الخاتمة:

هذا، وبعد أن رصد البحث مفهوم الإنسان الكامل، ومقارنته، عند أشهر مفكرين يمثل كل منهما رأس مذهب، حميد الدين الكرماني وابن عربي؛ وكشف القناع عن التداخل الكبير بين مفهوم الإمامة ونظرية الإبداع عند الكرماني، ومفهوم الإنسان الكامل عند ابن عربي؛ وعُرِّف بطرق الوصول إلى الإنسان الكامل عندهما، وأشهر المصادر التي شكلت الاستمدادات الأساسية لهذه النظرية؛ فقد انتهى إلى أهم النتائج التي خلص إليها، ومنها: أولاً، اتفاق الكرماني وابن عربي على عد الإنسان الكامل المحور الأساسي المركزي التي تدور حوله فلسفتيهما، وهو ثمرة الوجود وغايته، وأنه عالم صغير مناظر للعالم الأكبر، لكونه آخر موجود وفيه تجتمع جميع الحقائق الإلهية والكونية، كما أن للإنسان الكامل عندهما جميع صفات الكمال والتقديس والتبجيل والتمجيد، فهو مصدر السعادة والعلم بشقيه

الظاهر والباطن، لذا فهو واسطة بين الله تعالى والعالم، ومرتبة الإنسان الكامل لديها إما فطرية وهبية كما في الأنبياء والرسل، أو كسبية يمكن الوصول إليها بأمرين: بالرياضة للتخلص من أمارات الطبيعة والتخلي بالأخلاق الحسنة، وبالعلم والعمل من خلال الاقتداء بالإنسان الكامل ابتداء –الأنبياء والرسل-، وللوصول إلى درجة الإنسان الكامل أهمية بالغة في تحقيق السعادة والخلود. وقد نشأ هذا المفهوم لديهما من موروثهما الديني فابن عربي أخذ من القرآن الكريم الذي اعتبر أن الإنسان خليفة الله تعالى في الأرض به عمارتها وعليه حفظها، أما الكرمانى فقد استند في نظريته في الإنسان الكامل إلى عقيدته الشيعية الإسماعيلية التي تجعل الإمام الإسماعيلي معصوما لكونه خليفة للنبي ﷺ. وأخيرا، فإننا نلاحظ الشبه الكبير في مفهوم الإنسان الكامل عند المفكرين، من حيث المعنى والغاية، والمفهوم اللغوي والإصلاحي، إلا أن الكرمانى قد اختلف عن ابن عربي، في أن مصطلح الإنسان الكامل لم يكن بهذا الوضوح عنده، على الرغم من القول به -ضمنا- من خلال نظريته في الإمامة، ووصفه للأنبياء والأئمة الإسماعيليين بأسمى صفات الكمال والجلال؛ أما ابن عربي، فقد كان أول من أطلق مصطلح الإنسان الكامل بشكل صريح قاصدا به الولي والقطب والغوث...إلخ. بالإضافة إلى اعتماد الكرمانى على نظرية الإبداع في إثباته للإنسان الكامل (الإمام)، بينما كان اعتماد ابن عربي على نظرية وحدة الوجود في التأكيد على هذا المفهوم. على أن الغاية الأساسية من مفهوم الإنسان الكامل عند الكرمانى، تبرز في إضفاء نوع من القداسة على الأئمة الإسماعيليين، وخاصة الإمام القائم محمد بن إسماعيل صاحب الدور السابع، وإثبات أنه ناطق معصوم، بينما كانت غاية ابن عربي إثبات كمال أقطاب وأولياء الصوفية وتأكيد علمهم بأسرار الباطن.

<i>“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” beyanları:</i>	
Etik Kurul Belgesi:	Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.
Çıkar Çatışması Beyanı:	Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazar/ların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.
Finansal Destek:	Bu çalışmanın araştırma ve yazım aşamasında herhangi kişi/kurum veya kuruluşlar tarafından finansal destek alınmadığı bildirilmiştir.
Destek ve Teşekkür Beyanı:	-
Çifte Kör Hakem Değerlendirmesi:	Dış-bağımsız
<i>The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:</i>	
Ethics Committee Approval:	Ethics committee approval is not required for this article.
Declaration of Conflicting Interests:	No conflicts of interest were reported for this article.
Financial Support:	It has been reported that this study did not receive financial support from any person/institution or organization during the research and writing phase.
Statement of Support and Acknowledgment:	-
Double-Blind Peer Review:	External-independent

المصادر

- بدوي، عبد الرحمن. (1976). *الإنسان الكامل في الإسلام* (دراسات غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها). الكويت: وكالة المطبوعات.
- الجليند، محمد السيد. (2001). *من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة*. القاهرة: دار قباء.
- الجيلي، أحمد محمد أحمد. (1986). *دراسة عن الفرق وتاريخ المسلمين (الخوارج والشيعة)*. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
- حسين، محمد كامل. (1959). *طائفة الإسماعيلية تاريخها ونظمها عقائدها*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- حسين، محمد كامل. (2012). *في أدب مصر الفاطمية*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- الحكيم، سعاد. (1994). *عودة الواصل*. بيروت: مؤسسة دندرة للدراسات.
- الحكيم، سعاد. (1981). *المعجم الصوفي الحكمة في حدود الله*. بيروت: مؤسسة دندرة للطباعة والنشر.
- خوجة، لطف الله بن عبد العظيم. (2009). *الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض وتقد*. الرياض: دار الفضيلة.
- دفترى، فرهاد. (2014). *الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم*. (ترجمة: سيف الدين القصير). بيروت: دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية.
- دفترى، فرهاد. (2016). *معجم التاريخ الإسماعيلي*. (ترجمة: سيف الدين القصير). بيروت: دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية.
- أبو زيد، نصر حامد. (1983). *فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي)*. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- أبو زيد، نصر حامد. (2002). *هكذا تكلم ابن عربي*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ساعد، خميسي. (2007). *من قضايا التاريخ الفاطمي في دوره المغربي*. قسنطينة: دار بهاء الدين للنشر والتوزيع.
- شارفي، عبد القادر. (2014). *منزلة الولاية الصوفية عند الشيخ محيي الدين ابن عربي*. الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، العدد 12، ص 23-29.
- الشيبي، كامل مصطفى. *الصلة بين التصوف والتشيع*. القاهرة: دار المعارف.
- شير، هانز هينرش. (1976). *نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصورها وتصويرها الشعري*. ضمن كتاب *الإنسان الكامل في الإسلام* تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي. (ص 10-101). الكويت: وكالة المطبوعات.
- ابن عربي، محيي الدين. (1985). *الفتوحات المكية*. تحقيق: د. يحيى عثمان. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن عربي، محيي الدين. (1946). *فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي المتوفى 638 هجرية*. تعليق: أبو العلا عفيفي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- عفيفي، أبو العلا. (2020). *التصوف الثورة الروحية في الإسلام*. بريطانيا: مؤسسة هنداوي.
- علي، علي محمد حسن. (2011). *نظرية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي الإسلامي وعلاقتها بنظرية الإمامة دراسة مقارنة*. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة المنوفية، مصر.
- الغراب، محمود محمود. (1985). *شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي*. دمشق: مطبعة زيد بن ثابت.
- الفاخوري، حنا، والجر، خليل. (1993). *تاريخ الفلسفة العربية*. بيروت: دار الجيل.

- فرحات، يوسف. (1986). *الفلسفة الإسلامية وأعلامها*. جنيف: ترادكسيم (شركة مساهمة سويسرية).
- فروخ، عمر. (1972). *تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون*. بيروت: دار العلم للملايين.
- فيدوح، عبد القادر. (2005). *نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية*. دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع.
- الكرمانى، أحمد حميد الدين. (1397هـ). *الأقوال الذهبية*. تحقيق: صلاح الصاوي.
- الكرمانى، أحمد حميد الدين. (1967). *راحة العقل*. تحقيق: مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس.
- الكرمانى، أحمد حميد الدين. (1987). *الرسالة الوضعية في معالم الدين وأصوله*. تحقيق: محمد عيسى الحريري. الكويت: دار القلم.
- الكرمانى، أحمد حميد الدين. *كتاب الرياض في الحكم بين (الصائدين) صاحبي الإصلاح والنصرة*. تحقيق: عارف تامر. بيروت: دار الثقافة.
- الكرمانى، أحمد حميد الدين. (1996). *المصابيح في إثبات الإمامة*. تحقيق: مصطفى غالب. بيروت: دار المنتظر.
- كوربان، هنري. (1998). *تاريخ الفلسفة الإسلامية*. (ترجمة: نصير مروّة وحسن قبيسي). مراجعة وتقديم: موسى الصدر وعارف تامر. بيروت: عوידات للنشر والطباعة.
- لويس، برنارد. (2006). *الحشاشون فرقة ثورية في تاريخ الإسلام*. (ترجمة: محمد العزب موسى). القاهرة: مكتبة مدبولي.
- ماسينيون، لوي. (1976). *الإنسان الكامل في الإسلام وأصاليته النشورية*. ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي. (ص104-143). الكويت: وكالة المطبوعات.
- مروّة، حسين. (2008). *النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (تبلور الفلسفة- التصوف- إخوان الصفا)*. بيروت: دار الفارابي.
- مولاي، ناجم. (2012). *مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي*. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية. العدد 7، 148-131.
- النشار، علي سامي. *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*. القاهرة: دار المعارف.
- الهمذاني، حسين بن فيض الله اليعبري الحرازي، والجهني حسن سليمان محمود. (1986). *الصلحيون والحركة الفاطمية في اليمن (من سنة 268هـ إلى سنة 626هـ)*. صنعاء: منشورات المدينة.
- هويدي، يحيى. (1965). *تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- وكر، بول. (1980). *حميد الدين الكرمانى الفكر الإسماعيلي في عصر الحاكم بأمر الله*. (ترجمة: سيف الدين القصير). دمشق: دار المدى.
- اليازجي، كمال، وكرم، أنطون غطاس. (1990). *أعلام الفلسفة العربية*. بيروت: مكتبة لبنان.

References

- Abu Zaid, Nasr Hamid. (1983). *Falsafat al-Ta'wil (Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyi al-Din ibn 'Arabi)*. Beirut: Dar al-Tanwir lil-Tiba'ah wa al-Nashr.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. (2002). *Hakadha Takallama Ibn 'Arabi*. Cairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Amah lil-Kitab.
- 'Afifi, Abu al-'Ala. (2020). *Al-Tasawwuf al-Thawrah al-Ruhiyyah fi al-Islam*. Britain:

Mu'assasat Hindawi.

Al-Fakhuri, Hanna, wa al-Jur, Khalil. (1993). *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Jil.

Al-Ghurab, Mahmud Mahmud. (1985). *Sharh Fusus al-Hikam min Kalam al-Shaykh al-Akbar Muhyi al-Din Ibn al-'Arabi*. Damascus: Matba'at Zayd ibn Thabit.

Al-Hakim, Su'ad. (1981). *Al-Mu'jam al-Sufi al-Hikmah fi Hudud Allah*. Beirut: Mu'assasat Dandara lil-Tiba'ah wa al-Nashr.

Al-Hakim, Su'ad. (1994). *'Awdat al-Wasil*. Beirut: Mu'assasat Dandara lil-Dirasat.

Al-Hamadhani, Hussein ibn Faydh Allah al-Yabari al-Harazi, wa al-Juhani Hassan Sulayman Mahmoud. (1986). *Al-Sulhiyyun wa al-Harakah al-Fatimiyyah fi al-Yaman (min Sanah 268 H ila Sanah 626 H)*. Sana'a: Manshurat al-Madinah.

'Ali, 'Ali Muhammad Hasan. (2011). *Nazariyyat al-Insan al-Kamil fi al-Fikr al-Sufi al-Islami wa 'Alaqatuhu bi-Nazariyyat al-Imamah: Dirasah Muqaranah*. Risalat Majistir Ghayr Manshura, Jami'at al-Manufiyyah, Misr.

Al-Jalind, Muhammad al-Sayyid. (2001). *Min Qadaya al-Tasawwuf fi Dhaw' al-Kitab wa al-Sunnah*. Cairo: Dar Qiba'.

Al-Jili, Ahmad Muhammad Ahmad. (1986). *Dirasah 'An al-Firaq wa Tarikh al-Muslimin (al-Khawarij wa al-Shi'a)*. Riyadh: Markaz al-Malik Faisal lil-Buhuth wa al-Dirasat al-Islamiyah.

Al-Kirmani, Ahmad Hamid al-Din. (1397 Hijri). *Al-Aqwal al-Dhahabiyyah*. Tahqiq: Salah al-Sawi.

Al-Kirmani, Ahmad Hamid al-Din. (1967). *Rahat al-'Aql*. Tahqiq: Mustafa Ghalib. Beirut: Dar al-Andalus.

Al-Kirmani, Ahmad Hamid al-Din. (1987). *Al-Risalah al-Wadiyah fi Ma'alim al-Din wa Usulihi*. Tahqiq: Muhammad 'Isa al-Hariri. Kuwait: Dar al-Qalam.

Al-Kirmani, Ahmad Hamid al-Din. (1996). *Al-Masabih fi Ithbat al-Imamah*. Tahqiq: Mustafa Ghalib. Beirut: Dar al-Muntazir.

Al-Kirmani, Ahmad Hamid al-Din. *Kitab al-Riyad fi al-Hukm Bayn (al-Sadayn) Sahibi al-Islah wa al-Nusrah*. Tahqiq: Arif Tamer. Beirut: Dar al-Thaqafah.

Al-Nashar, Ali Sami. *Nash'at al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*. Cairo: Dar al-Ma'arif.

Al-Shibi, Kamil Mustafa. *Al-Silah Bayn al-Tasawwuf wa al-Tashayyu'*. Cairo: Dar al-Ma'arif.

Al-Yaziji, Kamal, wa Karam, Anton Gattas. (1990). *A'lam al-Falsafah al-Arabiyyah*. Beirut: Maktabat Lubnan.

Badawi, Abdel Rahman. (1976). *Al-Insan al-Kamil fi al-Islam (Dirasat Ghayr Manshura Alafa Baynaha wa Tarjamaha wa Haqqaqaha)*. Kuwait: Wikalat al-Matbu'at.

Corbin, Henry. (1998). *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*. (Tarjama: Nasir Marwah wa Hasan Qabisi). *Muraja'ah wa Taqdim: Musa al-Sadr wa Arif Tamer*. Beirut: 'Awidat lil-Nashr wa al-Tiba'ah.

Daftari, Farhad. (2014). *Al-Isma'iliyyun Tarikh Hum wa 'Aqa'iduhum*. (Tarjama: Saif al-Din al-Qasir). Beirut: Dar al-Saqi bi-Ishtirak ma' Ma'had al-Dirasat al-Isma'iliyyah.

Daftari, Farhad. (2016). *Mu'jam al-Tarikh al-Isma'ili*. (Tarjama: Saif al-Din al-Qasir). Beirut: Dar al-Saqi bi-Ishtirak ma' Ma'had al-Dirasat al-Isma'iliyyah.

- Farhat, Yusuf. (1986). *Al-Falsafah al-Islamiyyah wa A'lamuha*. Geneva: Tradaxem (Sharika Musahamah Sawisriyah).
- Farrukh, 'Umar. (1972). *Tarikh al-Fikr al-'Arabi ila Ayyam Ibn Khaldun*. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Faydouh, Abd al-Qadir. (2005). *Nazariyyat al-Ta'wil fi al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah*. Damascus: al-Awail lil-Nashr wa al-Tawzi'.
- Hussein, Muhammad Kamil. (1959). *Ta'ifat al-Isma'iliyyah Tarikhuha. Nuzumuha. 'Aqaiduha*. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya.
- Hussein, Muhammad Kamil. (2012). *Fi Adab Misr al-Fatimiyyah*. Cairo: Mu'assasat Hindawi lil-Ta'lim wa al-Thaqafah.
- Huwaydi, Yahya. (1965). *Tarikh Falsafat al-Islam fi al-Qarah al-Ifriqiyyah*. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya.
- Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. (1946). *Fusus al-Hikam lil-Shaykh al-Akbar Muhyi al-Din Ibn 'Arabi al-Mutawaffa 638 Hijriyyah. Ta'liq: Abu al-'Ala 'Afifi*. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. (1985). *Al-Futuh al-Makkiyyah*. Tahqiq: Dr. Yahya Uthman. Cairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Amah lil-Kitab.
- Khawja, Lutfallah ibn Abd al-Azim. (2009). *Al-Insan al-Kamil fi al-Fikr al-Sufi: 'Ard wa Naqd*. Riyadh: Dar al-Fadilah.
- Lewis, Bernard. (2006). *Al-Hashashin Firqa Thawriyyah fi Tarikh al-Islam*. (Tarjama: Muhammad al-'Azab Musa). Cairo: Maktabat Madbuli.
- Massignon, Louis. (1976). *Al-Insan al-Kamil fi al-Islam wa Asalatuhu al-Nashuriyyah. Dhamn Kitab al-Insan al-Kamil fi al-Islam ta'lif al-Duktur Abd al-Rahman Badawi*. (Safahat 104-143). Kuwait: Wikalat al-Matbu'at.
- Moula, Najm. (2012). *Mafhum al-Insan al-Kamil fi al-Fikr al-Sufi*. Majallat al-'Ulum al-Insaniyyah wa al-Ijtima'iyyah. al-'Adad 7, 131-148.
- Murwa, Hussein. (2008). *Al-Naza'at al-Madiyyah fi al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah* (Taballur al-Falsafah - al-Tasawwuf - Ikhwan al-Safa). Beirut: Dar al-Farabi.
- Sa'id, Khamisi. (2007). *Min Qadaya al-Tarikh al-Fatimi fi Dawrihi al-Maghribi*. Qusantina: Dar Baha' al-Din lil-Nashr wa al-Tawzi'.
- Scheder, Hans Heinrich. (1976). *Nazariyyat al-Insan al-Kamil 'inda al-Muslimin Masdaruha wa Taswiruha al-Shi'ri*. Dhamn Kitab al-Insan al-Kamil fi al-Islam ta'lif al-Duktur Abd al-Rahman Badawi. (Safahat 10-101). Kuwait: Wikalat al-Matbu'at.
- Sharfi, Abd al-Qadir. (2014). *Manzilat al-Wilayah al-Sufiyyah 'inda al-Shaykh Muhyi al-Din Ibn 'Arabi*. Al-Akademiyah lil-Dirasat al-Ijtima'iyah wa al-Insaniyyah, Qism al-Adab wa al-Falsafah, al-'Adad 12, Safahat 23-29.
- Walker, Paul. (1980). *Hamid al-Din al-Kirmani: al-Fikr al-Isma'ili fi 'Asr al-Hakim bi-Amr Allah*. (Tarjama: Saif al-Din al-Qasir). Damascus: Dar al-Mada.